Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales

Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos

Band: - (2018)

Heft: 32

Artikel: Valoración de la experiencia, reunión comunitaria : espíritu y religión en Carlos Martínez Rivas

Autor: Chen Sham, Jorge

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047133

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Valoración de la experiencia, reunión comunitaria:

Espíritu y religión en Carlos Martínez Rivas

Jorge Chen Sham *Universidad de Costa Rica*

Desde el punto de vista de una búsqueda de una religiosidad auténtica y de la manifestación de la divinidad en la vida concreta de los seres humanos, en la poesía de los años 50 y 60 existe una necesidad de plantear el ámbito de participación y de identidad grupal, como uno de los mayores retos del ligamen del poeta a la experiencia religiosa. Si para la poesía de las convulsas décadas 60 y 70 es posible entender esta liberación de las conciencias dentro de esa comprensión de una utopía socialista, como a la que aspiraba efectivamente gran parte de la ciudad letrada latinoamericana, con los posteriores desarrollos de una Teología de la Liberación y las transformaciones suscitadas por el Concilio Vaticano II. La vuelta a una eclesialidad basada en la tradición de las primeras comunidades cristianas es la piedra angular de esta nueva cristología marcada en esa opción por los pobres; subraya el hecho de que se trata de una iglesia construida desde abajo, desde una horizontalidad que denuncia ya el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en su fundamental libro de 1971, cuando rechaza "la posición oficial en una iglesia que postulaba una cierta asepsia en materia de lo temporal"[1]. Un compromiso con la realidad social en la que se lee ahora la pasión y muerte de Jesús, una nueva manera de enfrentarse al Reino de Justicia y de Hermandad, que comienza con esa proclama de la fraternidad humana y social. Sus ideas

---

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 32 (otoño 2018): 77-98.

[1] Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1987, 5ª. ed., p. 95.

sobre lo que en el Concilio Vaticano II denominó como el *aggiornamento* en materia de ritos y celebraciones no podrían llevarse a la práctica sin que pasemos por la celebración de rituales colectivos, fundados precisamente en el amor y en la fraternidad.

Pero en la década de los 50 no podían esperarse todavía tales transformaciones radicales que supondrían una puesta al día de la Iglesia dentro de la Modernidad; sin embargo, Horacio Cerutti Gulberg plantea que muchas veces la literatura se adelanta y anticipa un pensamiento teológico renovador en sus concepciones sobre las relaciones entre la divinidad y el ser humano[2]. Un poeta como el nicaragüense Carlos Martínez Rivas (1924-1998) propugna una renovación de la liturgia, abierta a incorporar la expresión de la individualidad y a ponderar la inserción de la vida comunitaria, y eso me parece lo más sintomático de un poemario como *La insurrección solitaria* (1953)[3]. La aspiración a encontrar un ligamen entre lo cotidiano de las actividades humanas con la realidad trascendente se realiza en un contexto determinado; Martínez Rivas nos invita a valorar las ceremonias religiosas en tanto experiencia de la memoria revelada, porque para el cristianismo más auténtico su presencia está condicionada por la presencia del Espíritu:

> La memoria es dinámica, el recordar de Dios es un acontecimiento activo y creador. El cristianismo está siempre animado por el Espíritu y si el Espíritu nunca prescinde del recuerdo de Jesús, es también creador y aplica este recuerdo a las situaciones inéditas de la historia.
>
> Recordar no tiene necesariamente que ver con el anquilosamiento. [...] En el recuerdo de estas historias hay un comienzo de futuro liberador. Así sucedía cuando el pueblo de Israel hacía memoria de su pasado [...].[4]

Desde el punto de vista religioso en esa inserción con lo sagrado, recordar desemboca en la actualización, en el sentido de hacer memoria activa de ese pasado de los actos y palabras de Jesús. El cristiano lo hace en unas ceremonias y unos ritos cuyo sentido debe rebasar la retórica hueca y vacía de sus fórmulas,

---

[2] Cerutti Gulberg, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 113.

[3] Baste solamente ver el libro de memorias que escribe Berenice Maranhão: *Traiciones a Carlos Martínez Rivas (semblanza no autorizada)*. Managua: Vanguardia, 2ª. ed., 2011.

[4] Gelabert, Martín: *Valoración cristiana de la experiencia*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1990, p. 31.

con el fin de ubicarse en la expresión del amor que se irradia en las vidas concretas de los creyentes. Y no es cualquier ceremonia la que retiene la mayor atención de Martínez Rivas en *La insurrección solitaria*; se trata de lo que, en la óptica cristiana, se denomina como Pentecostés, la manifestación del espíritu sobre los creyentes en el poema «Pentecostés en el extranjero». Los Hechos de los Apóstoles narran este episodio central de la revelación y experiencia comunitaria, puesto que después de tal fusión energética, ya no tienen miedo y empieza su predicación:

> Al cumplirse el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. Y se produjo de repente un ruido del cielo, como de viento impetuoso que pasa, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron como lenguas de fuego, que se dividían y se posaban sobre cada uno de ellos. Y todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo les movía a expresarse.[5]

Pentecostés sería así la revelación del Espíritu de Dios que se manifiesta y se revela a los Apóstoles, en lo que constituye el culmen de las apariciones pascuales que dan origen al cristianismo: "a partir de la experiencia de las apariciones pascuales, interpretaron su muerte como el acontecimiento escatológico de la salvación"[6]; su objetivo de fe era continuar la difusión de su mensaje y palabras en una predicación itinerante y que se lanza para que llegue a todos los confines; Philippe Sellier subraya esa reunión que hace este episodio de la evangelización y la catequesis, para que convoquen el *Kerigma* ("el llamado a la fe") y, en esa expansión del cristianismo por Cercano Oriente y Europa del Este, se ore pidiendo la venida del Espíritu Santo y se despliegue una rica imaginería religiosa[7]. También explica los elementos relevantes dentro de esta concepción del "Pentecostés", de regeneración espiritual y de una experiencia intensa bajo el enardecimiento del Espíritu[8]. Por lo tanto, Pentecostés es una celebración que está en el origen mismo del cristianismo; su predicación desencadena el sentimiento de comunidad con el llamado a ser convocados bajo un mismo impulso, de modo que es necesario infundir e interpelar al Espíritu de Dios en la

---

[5] Capítulo 2: 1-4; *Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1972, p. 1274.

[6] Vouga, François: *Los primeros pasos del cristianismo: Escritos, protagonistas, debates*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000, p. 39.

[7] Philippe Sellier: *Para conhecer a Bíblia: Um guia histórico e cultural*. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2011, p. 257.

[8] Sellier (2011), *op. cit.*, pp. 257-258.

comunidad así reunida. Esa es la experiencia que relata el episodio de los Hechos de los Apóstoles que hemos citado. En Pentecostés se produce la manifestación pascual más interesante en términos de que están reunidos la comunidad de los seguidores de Jesús; se trata de un lugar de encuentro, cuya función es determinante para el afianzamiento de la prédica a los judíos y gentiles, pues lanza la vocación misionera del cristianismo.

Sirva todo lo anterior para introducir el poema de Carlos Martínez Rivas, «Pentecostés en el extranjero», cuya primera unidad tiene la función de proponer la celebración pentescostal desde el punto de vista de su ubicación en el calendario litúrgico de la Iglesia Católica:

> Antaño, en la época de las participaciones,
> después del tiempo pascual con sus cincuenta días
> bien contados y plenos en su liturgia triunfante
> (tal cual se nos presenta hoy bien estudiada y mal vivida)
> (v. 5) el domingo siguiente a la luna llena del equinoccio de primavera;
> el suceso tenía lugar.[9]

Deícticamente hablando, el poema comienza estableciendo una oposición temporal, "Antaño" (v.1) versus "Hoy" (v. 16), cuando se enuncia y se ubica la acción por describir. La marcación del calendario litúrgico ("después del tiempo pascual con sus cincuenta días", v. 2) y del calendario cosmológico ("el domingo siguiente a la luna llena del equinoccio de primavera", v. 5) hace que toda la importancia de la ceremonia se intensifique en la repetición del mismo evento: "el suceso tenía lugar" del verso 6. En lo que se refiere a esta particularidad del verbo en imperfecto, Aintzane Doiz Bienzobas la define como una oración "de lectura iterativa no habitual":

> El imperfecto indica que la situación que modifica puede pertenecer al plano de la actualidad o al plano de la estructura del mundo. Es decir, por una parte, la no atribución de especificación temporal por parte del imperfecto a la situación que modifica indica que la situación

[9] Martínez Rivas, Carlos: *La insurrección solitaria*. San José: EDUCA, 1973, p. 49.

pertenece al plano de la estructura del mundo, en donde las situaciones no están temporalmente ancladas.[10]

Con el imperfecto se describe un evento que tiene lugar cada vez que se cumple con el calendario litúrgico y cosmológico, por cuanto se repite cada año por las mismas fechas de acuerdo con el movimiento lunar. Así, lo que Doiz Bienzobas observa como el plano de la actualidad, de generalización y de extrapolación, responde aquí a un tipo de situación especial que se realiza siempre y cuando se ajuste al calendario: se celebra Pentecostés en una fecha móvil teniendo en cuenta que si se cumple con la prescripción de la Pascua según el tiempo litúrgico, como indica el poema, "el suceso tenía lugar" (v. 6);

Sobre el fondo en pan de oro
la ronda felina de las llamas
desvaneciéndose renaciendo
(v. 10) y una nueva forma de persuasión
en boca de esas gentes.[11]

Lo claro
y lo obscuro. El murado yo voluntarioso con ceño de diamante
y el indefinido murmullo que se resigna fondo,
(v. 15) se conciliaban. (pp. 49-50)

La disposición tipográfica adquiere una significación capital en «Pentecostés en el extranjero"». La estrofa centrada representa lo que retiene en primer lugar la atención de quien describe la escena; se trata de esa hierofanía ligada a la revelación/ manifestación del Espíritu Santo, que Hechos de los Apóstoles 2, 3 describe con las "lenguas de fuego": "Se les aparecieron como lenguas de fuego, que se dividían y se posaban sobre cada uno de ellos"[12]. Recordemos que la presencia de la divinidad desde la tradición veterotestamentaria se relaciona con el fuego; pero en la versión de Martínez Rivas se proyecta de una forma que llama la atención dentro de esta imaginación visionaria del poeta nicaragüense. El fuego se propaga como "la ronda felina de las llamas/ desvaneciéndose renaciendo" (vv. 8-9); el adjetivo "felina" no puede pasar desapercibido porque

[10] Doiz Bienzobas, Aintzane: «El aspecto: la gramaticalización de la descripción de la realidad», *Letras de Deusto* XXXI, 92 (2001), p. 139.

[11] Respeto la disposición del poema.

[12] *Santa Biblia* (1972), *op. cit.*, p. 1274.

convoca no tanto al león como al tigre de nuestra tradición occidental. Quien consolida este simbolismo es el poeta inglés William Blake (1757-1827), quien lo pone en circulación en su famoso poema «The Tyger», de su libro *Songs of Experience* (1794). Para Blake, el tigre fascina y hechiza a sus víctimas por sus ojos encendidos, lo que resalta él con esa sinécdoque cromática que se despliega en la atmósfera del "burning bright" en noche oscura ("the forest of the night"):

> Tyger, tyger, burning bright,
> In the forest of the night,
> What inmortal hand or eye
> Could frame thy fearful symmetry?[13]

Esos ojos motivan una retórica de la seducción que atrapa al que mira su faz; se encuentra desarrollado en la segunda estrofa en esa combustión de unos ojos que queman:

> In what distant deeps or skies
> Burnt the fire of thine eyes?
> On what wings dare he aspire?
> What the hand, dare sieze the fire?[14]

Así, el elemento cromático, asociado a la luz, surge para subrayar el resplandor tanto de los ojos como de las manchas de la piel de la "ronda felina" (v. 8) que asecha a la fiera; pero también se trata de ese tiempo de la sensación y de la transformación de la materia, tiempo vital de lo instintivo y primigenio en el que se produce la combustión volátil. Por ello, se plantea otra significación derivada de la combustión del fuego/luz, pues el fuego destruye y purifica al mismo tiempo. Aquí Martínez Rivas se obsesiona por un fuego que se expande en "ronda felina", aludiendo así al ritual de la fiera/presa que termina la ingestión de carne por parte del tigre, y eso viene dado por el símbolo del tigre blakeano, en el furor institivo[15]. Por esto, lo que Marie-Christine Séguin denomina como "l'aspect d'un feu

---

[13] Blake, William: *Blake's Poetry and Designs*. New York: W.W. Norton & Co., 1979, p. 49.

[14] Blake (1979), *loc. cit.*

[15] Véase el artículo de Chen Sham, Jorge: «Simbología del tigre "luminoso" y deseante: *Caza mayor* de Eduardo Lizalde», *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, LII, 18 (2012), pp. 45-52.

envahisseur et brûlant"[16], se desarrolla en esta combustión interna que transforma, pues el fuego "va se nicher au plus profond des corps"[17]. Es decir, para insistir en las transformaciones que están experimentando los discípulos de Jesús, Martínez Rivas observa la volatilidad y la incandescencia del fuego en los gerundios del verso 9: "desvaneciéndose renaciendo", sin olvidar de que se realiza en una situación radical y específica: "Sobre el fondo en pan de oro", del verso 7, cuyo motivo es el pan y la búsqueda de una comunión dialógica.

Así, el alimento por excelencia por sus motivaciones cristianas ha sido el pan, ese cuerpo de Cristo que se transforma en la eucaristía, cuando "cette expérience ne cesse d'être mise en lien avec le corps et les sens, comme si elle devait s'éprouver dans et par ce corps et ces sens avant de s'éprouver dans et par l'âme"[18]. Este cuerpo material se "transustancializa", como afirma el misterio cristiano, de ese "pan de vida" en que esa hostia, símbolo del cuerpo de Cristo, se transforma. De esta manera, el alimento está en el principio de la identidad individual y colectiva[19], para que condicione la metamorfosis producida en los versos 10 y 11: "y una nueva forma de persuasión/ en boca de esas gentes". Se trata de una imagen que expresa una gran ambigüedad porque, si bien es cierto puede aludir al don de lenguas del que habla Hechos de los Apóstoles, también puede subrayar el compartir la mesa con el pan que todo lo transforma, como más adelante claramente se especifica, cuando la acción de Pentecostés se renueve en el ámbito familiar. En lo que se refiere a la explicación otorgada al *misterium tremendum* que se enmarca en Pentecostés con esa reunión de colores y de sonidos, se subraya la reconciliación de los opuestos, tal y como el mismo yo lírico reconoce en los versos 12 al 15: "Lo claro/ y lo obscuro. El murado yo voluntarioso con ceño de diamante/ y el indefinido murmullo que se resigna fondo,/ se conciliaban". La reunión de los opuestos en una conciliación que subraya la transformación de la materia en el "diamante".

---

[16] Séguin, Marie-Christine: *Des motifs pour dire les quatre éléments dans l'oeuvre poétique de José Lezama Lima*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaire du Septentrion, 2001, p. 82.

[17] Séguin, *loc. cit.*

[18] Jude, Véronique: «Expérience de Dieu, expérience du corps: Corps charnel et corps spirituel chez Sainte Thérèse d'Avila», *Europe XVI-XVII*, 16 (2011), p. 445.

[19] Pereybonne, Nathalie: «La mesa y los alimentos: espacios de sociabilidad alimenticios en el *Quijote*», en: Chen Sham, Jorge (ed.): *Los espacios de la sociabilidad en la narrativa cervantina*. San José: Editorial Arlekín, 2011, p. 68.

La *coincidentia oppositorum* se manifiesta para explicar un acto que desde el punto de vista racional no puede producirse, de manera que solamente en la reconciliación de opuestos, la poesía evidencia esa hierofanía propia de la manifestación de lo sagrado y la forma ambivalente en la que el hombre experimenta su vivencia, pues como asegura el gran historiador de las religiones, el hombre

> trata de asegurarse y de incrementar su propia realidad mediante un contacto lo más fructuoso posible con las hierofanías [...]; por otro, teme perder definitivamente esa 'realidad' al integrarse en un plano ontológico superior a su condición profana, aun deseando superarla, no puede abandonarla del todo.[20]

Tal condición religiosa de la experiencia poética se concreta en «Pentecostés en el extranjero» con la evocación, como indica el poema, de un acto rememorado, desde "[a]ntaño" (v. 1), como se indicaba en el principio del poema. Pero, ¿qué sucede actualmente? La respuesta se esboza en la siguiente unidad del poema:

Hoy, el Espíritu Santo ya no es pan común
sino que cada uno oye al del otro, extraño al suyo,
zurear a su lado. Y ante cada rostro
afirmándose la desemejanza de otro rostro.
(v. 20) Y nombres propios.

Tortuosa, sonsacona, la zagala.
Dectractor el prójimo rechinando a tu vera,
Difícil cada vez más la poesía. Y ni siquiera
el día bueno: frío, nublado. Sin el menor rastro de fuego.

(v. 25) Pero seguimos esperando. Con fe
no exenta de cinismo esperamos
el día de mañana
para contradecir al de hoy.
A su golpe vacío. (p. 50)

La oposición temporal cobra toda su vigencia en la presentación de otro escenario, el anodino y contemporáneo en donde

---

[20] Eliade, Mircea: *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 41.

lo sagrado ya no es una marca ostensible del espíritu humano, mientras sus manifestaciones se van opacando en la secularización del mundo después de la II Guerra Mundial[21]. Ese "Espíritu Santo ya no es pan común" (v. 16), con lo cual se aclara muy bien el hecho de que Martínez Rivas aluda a Pentecostés como una reunión comunitaria para compartir el pan; entonces, la solidaridad y la convivencia ya no están al orden del día en un contexto en el que cada ser humano ya se encuentra abandonado en sí mismo ni tampoco comulga con el que está su lado, según lo expresan los versos 17 al 20, en estos rostros que ni se escuchan ni atienden al otro, porque lo que priva es el individualismo y el egoísmo; de ahí que termine esta secuencia con una imagen sin ambages, con "nombres propios" (v. 20), cuando lo que debía privar son los nombres comunes. Este ambiente tampoco es propicio para la poesía, indica la siguiente secuencia, porque tanto ruido de la "zagala" como del "prójimo" no coadyuvan a esta búsqueda de lo numinoso; se necesita no sólo silencio sino también una comunión colectiva para que el espíritu fructifique. La poesía y lo sagrado están aquí en un mismo nivel, permiten el desciframiento de los misterios[22]; pero este ambiente para lo sagrado lo encuentra Martínez Rivas, frío y poco receptivo, cuando su juicio es contundente: "Sin el menor rastro de fuego", que pueda combustionar y encender el ánimo de los presentes. Por eso, subraya el "vacío" (v. 29) y el tiempo de la espera, porque de lo que se trata es de asirse a una esperanza, "no exenta de cinismo", en una confesión sin precedentes del v. 16. La alienación del ser humano se dibuja en esta caída al ámbito de lo profano, porque no puede reconocerse como sujeto en ansias total de trascendencia. Por ello como se enuncia en el verso 23: "Difícil cada vez más la poesía", léase, creer en la manifestación de lo sagrado como "antaño"[23], aunque se aferre con desparpajo a una esperanza y a la posibilidad de revertir esta desacralización. De manera contraria, mediatizado así el sujeto por la trascendencia de lo sagrado, hubiera podido reconocer en el presente las marcas de la divinidad, de

---

[21] Esa es la pregunta que se impone para Bernadette Hidalgo Bachs, cuando ella encuentra a finales del siglo XX un resurgimiento de lo sagrado y de la espiritualidad en Occidente, aunque su impronta se dirige a analizar sus repercusiones y constancias en el ámbito de la poesía mundial: «Préface», en: Hidalgo Bachs, Bernadette (ed.): *Écritures poétiques, écritures du sacré: interactions*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2015, p. 19.

[22] Véase Boutet, Danielle: «L'art et la vie intérieure: phénoménologie d'une expérience de création», en: Hidalgo Bachs (2015), *op. cit.*, pp. 105-114.

[23] Recordemos los orígenes sagrados de la poesía.

ese Pentecostés radical y energético; solamente lo puede ubicar en el pasado ("antaño"), frente al "hoy" de un tiempo profano, nada gratificante y que no puede colmar las ansias de trascendencia de la humanidad. De esta manera, la celebración en presencia se escenifica en la última unidad del poema:

(v. 30) Así
los dos compatriotas (E. C. y
C. M. R.) sentados junto a Teresa, con su respectivo
cáliz y su manera peculiar de mirar a la mujer,
brindan en esa dulce reunión
(v. 35) a la áspera salud de ser diferentes.
Fiel cada cual a su distinta lengua roja
a su pentecostés privado
a su fraude provisional.

Porque es verdad que hacemos fraude.
(v. 40) Porque creemos en el Espíritu Santo hacemos fraude.
Porque aún a costa del fraude y de los juegos
de vocablos, continuamos

para perpetuar la amenaza
inventar la necesidad
(v. 45) mantener el peligro en pie

mientras retornan
esos tiempos que el hombre ya ha conocido antes. (pp. 50-51)

El escenario que se dibuja llama mucho la atención, porque se desarrolla en el espacio privado y familiar de los amigos que se reúnen en torno a la mesa; ello no es casual en la medida en que convoca, con el "pan de oro" del verso 7, eso que denomina más adelante el "pan común" (v. 16), mientras que el "respectivo cáliz" de los versos 32-33 conduce a una "comunión" familiar y privada. En torno a la mesa, las palabras proporcionan un reconocimiento y una nueva identidad dentro de esa concepción judía de que "toda comida y bebida suponía una comunidad íntima entre los participantes que provenía del hecho de ser el pueblo elegido"[24] y que se traslada, a partir de los Hechos de los Apóstoles a los gentiles dentro de una "comensabilidad abierta"[25] practicada abiertamente por Jesús en los evangelios,

[24] Maldonado, Luis: *Eucaristía en devenir*. Maliaño (Santander): Editorial Sal Terrae, 1997, p. 65.

[25] *Loc. cit.*

la cual escandalizaba tanto a los fariseos como a sacerdotes de la ley. Leonardo Boff subraya esta transmisión del sacramento primordial de la Iglesia cristiana, la de esa reunión/celebración en la que los creyentes "se reúne[n] en la mesa eucarística en la presencia del Resucitado y viven el vínculo del amor, de la fe, de la esperanza, de la caridad y de la comunión"[26]. Y el centro de esta experiencia se encuentra en la liturgia y en el culto, tal y como lo indica Boff con gran acierto: "En la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio"[27]. La divinidad, pues, se manifestaba y hablaba en aquellos que, convocados, se reunían, es lo que insiste Carlos Martínez Rivas. Pero ahora la congregación privada y familiar sustituye la comunitaria y extensiva a todos los que comulgaran entre sí[28], y si cada uno posee su "respectivo cáliz" (vv. 32-33), es porque cada uno bebe de su copa en un acto que ya no es propiamente el colectivo, sino el propio de una mesa bien adosada, brindando por "ser diferentes" (v. 35). Caracterizada así como "dulce reunión" (v. 34) frente "a la áspera salud" (v. 35), esta ceremonia sustituye la pascual y la primigenia de las primeras comunidades con la que el poema confronta como "su pentecostés privado" (37). Veamos el sistema de oposiciones que se impone en el poema:

"Antaño" (v. 1)	vs	"Hoy" (v. 16)
		"pentecostés privado" (v. 37)
"ronda felina de las llamas" (v. 8)		"cada cual a su distinta lengua roja" (v. 36)
"pan de oro" (v. 7)		"ya no es pan común" (v. 16)
LO COLECTIVO	vs	LO INDIVIDUAL
LO COMUNITARIO	vs	LO PRIVADO

La necesidad de esta esperanza, del advenimiento de esos tiempos primordiales en los que la autenticidad y lo comunitario vuelvan a dominar, es un deseo que Martínez Rivas expresa con el regreso de ese pentecostés primigenio. Pero lo es así en la medida en que hay certeza en el yo lírico de que un "fraude" se impone para el creyente. Si el "fraude" remite a "[e]ngaño, acto

---

[26] Boff, Leonardo: *Jesucristo El Liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983, 2ª. ed., p. 234.

[27] «Constitución sobre Sagrada Liturgia», Vaticano II, núm. 33, citado por Boff (1983), *op. cit.*, p. 234.

[28] Lo que en la perspectiva neotestamentaria sería comulgar en el amor de Dios.

de mala fe"[29], eso cuestionaría la fe del creyente y sus actos e intenciones y, por lo tanto, las creencias de quien, se considera, comete un error. Eso lo deja en mala postura para acreditar su buena fe y la autenticidad de sus palabras y actos. Pero en Martínez Rivas, este "fraude" funciona como la tabla de salvación que posee el ser humano caído en la desgracia; se enuncia como una treta del débil, una estrategia en tiempos de crisis y de supervivencia: "Porque aún a costa del fraude y de los juegos/ de vocablos, continuamos" (vv. 41-42). Pero habría que tomar en cuenta la condición enunciada en el título del poema y confirmada por la fecha y el lugar que se agregan al término del poema, "Pentecostés, 1950—Hotel de Bretagne. Rue Cassette.—París" (51); no sólo se trata de una indicación de la escritura del poema sino también de esa situación que embarga al yo lírico. En el "extranjero", es decir, en la distancia de su tierra, aparece entonces ese principio de espiritualidad que permite confrontar las circunstancias personales y provocar una reflexión en torno a la existencia actual, frente al pasado. Así que se despliega en el poema su nostalgia; pero lo es en la medida en que «Pentecostés en el extranjero» insiste en la posibilidad de recuperar esa Edad de Oro, manteniendo "el peligro en pie" (v. 51), lo que el libro expresa en su título, *La insurrección solitaria,* porque no es ni colectiva ni tampoco de tono épico esa rebelión del sujeto en los tiempos actuales ni tiene las repercusiones de una época colectiva ni de grandes hazañas grupales. Podría verse, y eso es plausible en el poema, como la pérdida de ese cristianismo primitivo, en cuya congregación y celebración se valora la experiencia religiosa en su sentido más prístino frente al desencanto de la vida moderna.

Lo mismo realiza Martínez Rivas en otro poema de *La insurrección solitaria*; se trata de «Villancico», otra celebración que se relaciona también con el calendario litúrgico de la Cristiandad. Caracterizada como poesía de tipo tradicional, en la que domina la forma de la canción, el villancico tiene como objetivo la celebración de las pascuas de Navidad, en donde los pastores, el pesebre, la sagrada familia y los reyes magos son parte de los elementos estructurantes de este tipo de poesía tradicional "a lo divino", en la denominación de Dámaso Alonso[30]. Sin embargo, ¿cómo decir algo nuevo con un tipo de composición poética cerrada desde su temática y su estructura estrófica? La apertura

---

[29] García-Pelayo y Gross, Ramón: *Pequeño Larousse ilustrado*. Paris: Ediciones Larousse. García-Pelayo 1976, p. 482.

[30] *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Editorial Gredos, 3ª. reimpresión, 1981, p. 227.

del villancico a transformaciones del saber y de su adaptación para que comprometa las creencias de su emisor solamente puede realizarse en una valoración de la experiencia religiosa, tal y como sucede en el caso de los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz, cuyo lenguaje renovado y apertura cultural se debe a la necesidad de inscribir la heteroglosia de la cultura novohispana, pues "la religión continúa funcionando como una fuerza incorporadora que permite abrir el espacio escénico y verbal a una diversidad de voces, razas y saberes"[31]. En el caso del poema «Villancico» de Martínez Rivas, es la impronta de la valoración de la experiencia religiosa la que permite otorgarle al villancico una nueva significación en el marco de las posadas decembrinas: asi se enuncia la voz que retoma la letanía propia de la liturgia de estas celebraciones y la canción tradicional:

¡Un niño nos ha nacido
un niño se nos ha dado!

Vamos, pastores, vamos,
Vamos a Belén,
(v. 5) *A adorar, etcétera...*[32] (p. 71)

De esta manera, estamos ante la presencia de una celebración, en la que este estribillo, propio del villancico y repetido cinco veces, tendrá la función estructural de servir de conector entre las cuatro partes en las que se divide el poema. En el marco escénico de las posadas, el yo poético aparece como un observador privilegiado del ritual; la representación da lugar a una reflexión sobre el sentido de la trascendencia del nacimiento del Hijo de Dios

Para algo nace
el niño.
Por algo lo hace.
No se alza porque sí
(v. 10) el vientre, la purísima clausura,
de una Niña de Niñas *(¡Virgo Virginum!)*
Si viene a traer la paz y no la guerra,
no sé a qué venga.

---

[31] Martínez-San Miguel, Yolanda: *Saberes americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1999, p. 157.

[32] Si no hay indicación alguna, las cursivas pertenecen al texto.

Por más dulce que sea la llegada
(v. 15) de los bebés, y ofrecerlos,
¡por el amor de Dios! Si no han de cambiar todo
esto, no sé a qué vienen,
y sí sé
que vienen a engrosarlo no a cambiarlo. (p. 72)

La llegada de un bebé, su nacimiento, se ve como el anuncio de un cambio en el ámbito de cualquier familia: es apuesta y renovación de la vida; pero que se extiende aquí al contexto de la significación mesiánica del Hijo de Dios dentro de ese tiempo litúrgico del "adviento" cristiano. Ello no es casual, cuando la reflexión que hace el yo poético sobre las posadas y el villancico que lo inaugura lo transporta hacia una meditación cuyo origen se encuentra en la finalidad de este nacimiento; es la afirmación con la que se inicia el poema propiamente en los versos 6 y 7: "Para algo nace/ el niño". El sentido de este nacimiento hay que buscarlo en la trascendencia que San Lucas otorga a "la función salvífica de Cristo"[33], con el fin de que sea reconocido su encarnación virginal, tal y como hacen también los versos 9 al 11 del poema. Pero inmediatamente, Martínez Rivas introduce un argumento de marras, que recoge una de las advocaciones de Cristo como "Príncipe de la Paz", según el anuncio de los ángeles en San Lucas 2, 14: "Gloria a Dios en las alturas/ y paz en la tierra/ a los hombres que él ama"[34]. De esta manera, el contraste es contundente entre "la buena noticia de la alegría mesiánica"[35] y la incomprensión que surge luego, cuando introduce la crítica actual ante tal acto que debió cambiar la faz de la humanidad, para que sus palabras tengan una gran actualidad en el contexto de los años 50: "Si viene a traer la paz y no la guerra,/ no sé a qué venga" (vv. 12-13). Sus palabras suenan a reclamo ante una situación mundial en el que las guerras continúan, aún así se trata de reconocer los signos de su presencia en la historia de la humanidad. Veamos la continuación de esta reflexión:

(v. 20) Si Él no ha venido — espada
en mano— contra el sabor a hierro,

---

[33] Boff (1983), *op. cit.*, p. 177.

[34] *Santa Biblia* (1972), p. 1211.

[35] George, Augustin: *El evangelio según san Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1976, p. 16.

el regusto a cobre de no haber
sembrado sino desparramado,
de haber sido gastado
(v. 25) por la existencia sin gastarla,
de haber sido usado sin usar,

si Él no viene a quitar
de una vez por todas
ese resabio a cobre de las bocas,
(v. 30) no sé a qué viene. (p. 72)

La imagen de un Cristo justiciero, "espada/ en mano" (vv. 20-21), que viene a traer el Reino de Justicia, se trae a colación utilizando el argumento de las guerras, pues su "espada"no viene a enfrentarse con aquellos que esclavizan y someten a la humanidad, que Martínez Rivas relaciona con "regusto a cobre" del verso 22, en tanto sinécdoque de la sujeción del ser humano al trabajo extremo y, por lo tanto, a su explotación de las minas. En este sentido, dos veces se cuestiona el yo lírico el advenimiento de este "Mesías":

Si viene a traer la paz y no la guerra,
no sé a qué venga. (vv. 12-13) = Injusticia de la guerra

si Él no viene a quitar
de una vez por todas
ese resabio a cobre de las bocas,
no sé a qué viene. (vv. 27-30) = Explotación y dolor

La siguiente unidad es aún más crítica en cuanto a las razones que se abordan para preguntarse por el sentido la natividad en estos tiempos difíciles y amargos; veamos la toma de conciencia en la emergencia de una voz colectiva en primera persona del plural, que surge, ya se anotaba, como estribillo que ancla el «Villancico» en la estructura tradicional:

Vamos, pastores, vamos,
Vamos a Belén,
a adorar, etcétera…

Porque hemos entendido bastante
(v. 35) bien el sentido oculto (la segunda
intención) de lo blanco, de
lo blancuzco y sus relaciones

con la lepra y el sello del pecado
casi como en el Éxodo y en Levítico es entendido
(v. 40) *("...y he aquí que estaba leprosa, como la nieve")*

—pero sin poder remediarlo—

(la mancha rutina, el empaque blanquecino
y la abominable pereza del color: años
centurias eras para que el gris se arrastre
(v. 45) un poco hacia el verde-zinc)[36]

—pero sin combatirlo—

creo, entonces, que a eso
viene y que si no viene a eso no sé a qué viene. (pp. 72-73)

Estamos ante la parte más difícil y oscura del poema si no se parte de un conocimiento bíblico veterotestamentario sobre los rituales judíos. Así, la relación establecida entre el color "blanco" y la "lepra" se encuentran en Levítico, capítulos 13 y 14; más concretamente esta asociación se explicita en Levítico 13, 3-6:

> El sacerdote examinará la llaga de la piel: si viere que los pelos de la parte afectada se vuelven blancos y que la llaga se presenta más profunda que el resto de la piel, es llaga de lepra. Una vez examinado, el sacerdote lo declarará impuro. Si la mancha reluce sobre la piel del cuerpo es blanca, pero no está más profunda que el resto de la piel ni el pelo se ha vuelto blanco, el sacerdote aislará al enfermo durante siete días. El séptimo día lo examinará: si constatare que la llaga sigue en su estado, sin extenderse en la piel, lo tendrá aislado siete días más. Al séptimo día lo volverá a examinar: si ve que la llaga ha perdido brillo y no se ha extendido por la piel, el sacerdote lo declarará puro: se trata de una pústula. Lavará sus vestidos y quedará puro.[37]

La observación sobre las estrictas normas de limpieza ritual se asocian con prescripciones médicas para el caso de lo que la mentalidad israelita consideraba como la impureza humana; lo interesante es que sea la blancura de las llagas y las lesiones lo que se asocie con la lepra. Lo oculto es "la lepra", que se esconde en la blancura de la piel, de modo que lo impuro se relaciona

---

[36] Respeto la estructuración del texto; se presenta de esta manera con el fin de poner un énfasis en los versos 41 al 45.

[37] *Santa Biblia* (1972), p. 131.

con las normas de limpieza y de rectitud que Yavé dicta a su pueblo elegido y que Martínez Rivas desliza al terreno, obvio desde el punto de vista del Levítico, de este libro de la prescripciones en donde Moisés codifica las reglas de vida cotidiana y cultural. A la luz de lo anterior, "la manchada rutina" y el horror a la diferencia del color en "la abominable pereza del color"[38] se refieren a esas falsas apariencias que tendrían que ser denunciadas en estos tiempos difíciles y abyectos, cuya impotencia ante las acciones posibles se muestran en el verso 46: "—pero sin combatirlo—",

La siguiente unidad del poema no ofrece una reflexión como las anteriores; más bien presenta una serie de observaciones acerca de lo que ocurre una vez que se termina con el rezo del rosario. Las posadas ahora tornan en celebración festiva y dicharachera, que el yo poético, en tanto observador de primera mano, reproduce:

Vamos, pastores, vamos,
Vamos a Belén,
(v. 50) *a adorar, etcétera...*

El zapatón que taconea con estrépito
no ha sido silenciado.
Los prójimos unos contra otros se aguzan
(v. 55) como cuchillos chas-chas-chas.

Se oye el encierro, el din-don monótono[,]
el cerrerreo de los adúlteros
guisando al rojo y cenando frío
el ruido de las hojas secas de la ropa humana...

(v. 60) Si Él no viene a acabar
con esas chas-chas-chas y el frou-frou
de la hojarasca y el din-don y el ¡tac
tac! de la bota y toda
nuestra cacofonía,

(v. 65) no sabré que ha venido cuando venga.
No tendré la menor idea. (p. 73)

El oído y la vista prestan toda su atención a la celebración festiva. El taconeo y los cuerpos entrelazados de los "prójimos"

[38] Hay otras expresiones e imágenes que no he podido descodificar en un poema difícil para quien no conoce todas sus claves de lo cromático.

(v. 54), por supuesto, en tono irónico, porque no hay acercamiento ni identificación con las personas que bailan en ese ritmo desenfrenado, nos introducen al delirio del baile. Las onomatopeyas recuerdan el ambiente festivo y jocoso, propio del lenguaje de la vanguardia más experimental y retadora dentro de la literatura nicaragüense[39]; pero su función es otra, porque de lo que se trata aquí es de subrayar el ruido desenfrenado y la excitación de las personas, en un sistema de equivalencias que lo refuerzan. Comienza con los movientos de los pies para continuar con los cuerpos entrelazados en la pista de baile:

El zapatón que taconea con estrépito no ha sido silenciado (vv. 51-52)	Los pies
↓	
Los prójimos unos contra otros se aguzan como cuchillos chas-chas-chas (vv. 54-55)	Los cuerpos
↓	
el ruido de las hojas secas de la ropa humana (v. 59)	Los cuerpos
↓	
Si Él no viene a acabar con esas chas-chas-chas y el frou-frou de la hojarasca y el ¡tac tac! de la bota (vv. 60-63)	Los pies/ Los cuerpos

La percepción del baile y de los movimientos corporales se explicita para terminar en la apreciación contundente de este espectáculo, "nuestra cacofonía" (v. 64), la cual ya no puede soportar y del que se muestra muy distante, en esa mezcla muy propia del mestizaje cultural latinoamericano. Es el preámbulo para que se produzca un comentario sardónico y despreciativo, que al final nos invita a una reflexión sobre la condición humana:

Vamos, pastores, vamos,
Vamos a Belén,
a adorar, etcétera...

(v. 70) Aquí están todos los hijos, madres.
Recién nacidos, puros como la nieve.
Son la sal de la tierra. El libre

[39] Pienso, por ejemplo, en la *Chinfonía burguesa*, de Pablo Antonio Cuadra.

vuelo de vuestro ser.
Oidlos ahora, parlotear, miradlos marchitarse
(v. 75) y adiestrarse —agibílibus— y marcharse.
hinchándose codiciosos,
empobreciéndose de oro. Poco
de todo aquel libre vuelo del ser, madres.

Y poco qué desde vuestro lecho

(v. 80) contra esta ola en torno a una cuna.
Poco desde vuestro rezo,
desde vuestro sueño, desde vuestro puesto.

Sólo hay la nieve amontonada
como la sal que se ha vuelto insípida
(v. 85) y es tirada y pisada.

Sólo la nieve sucia, el sello blanco
de la lepra y sal desalada.

Vamos, pastores, vamos,
Vamos a Belén,
(v. 90) *a adorar, etcétera...* (pp. 73-74)

El poema termina haciendo una crítica a la situación moral de la humanidad. Lo que en términos de una familia es un acontecimiento que cambia las vidas de una pareja, y que el cristianismo lo ha hecho difundir y propagar para subrayar también la trascendencia del nacimiento del Hijo de Dios en un contexto universal, en el poema es objeto de una crítica. La pureza e inocencia del niño ligadas a la "nieve" (v. 71), su significación trascendental ligada a la frase evangélica, "la sal de la tierra" (v. 72)[40], sufren en el poema de Martínez Rivas un sabotaje, cuando el tópico del nido, de larga tradición en nuestro imaginario occidental, se cuestiona porque estos recién nacidos crecerán "[h]inchándose codiciosos" (v. 76) por el dinero. El nido[41], elemento de comparación de esa metáfora del pesebre protector y refugio, será el lugar desde donde partirían estas aves, cuyo vuelo tendría también un final censurable cuando terminen por crecer y desarrollarse con un enriquecimiento ob-

[40] Hace referencia a San Mateo, 5: 13-16, en donde Jesús con lenguaje de parábolas enseña sobre las bondades del Reino y justifica la necesidad de vivir en justicia y derecho.

[41] Véase al respecto Bachelard, Gaston: *La poética del espacio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975, 2ª. ed., pp. 126-127.

vio dentro de una economía capitalista. Entonces, la condena resuena a enjuiciamiento y a castigo en un contexto en el que se aclara la referencia que Martínez Rivas realiza a la lepra y a su color blanco, aquí ahora convocada en la "nieve sucia" del verso 86, gracias a la sal que deshace la nieve y la ensucia. Hay en el final del poema «Villancico» una admonición que resuena con esa misma fuerza de denuncia oracular, como la realizada por el profeta en el Antiguo Testamento, cuando se persuade a actuar con justicia y derecho, por cuanto la humanidad ha invertido los valores y cambiado sus prioridades[42].

A la luz de los dos poemas que se han analizado, Carlos Martínez Rivas reactualiza la experiencia religiosa, con el fin de que el ser humano reflexione sobre su relación con la divinidad y la función de unos ritos y ceremonias que, lejos de seguirse al pie de la letra con una retórica hueca o un ritualismo mecánico, deben ser reinterpretados en la realidad inmediata del ser humano. Según Martínez Rivas, esos tiempos modernos, de los años 50, representan un desastre para la humanidad, en donde la secularización y la acelerada modernización privan con un sentido individualista y egoísta por un lado, y por otro, las lacras de la codicia y las desigualdades crecientes no dejan acercarse con devoción y religiosidad que deslegitima lo sagrado. Parece sustentarse en esa idea muy propia de que con la Poesía, esa realidad última de las cosas, el ser humano puede intentar liberarse de ese dominio de lo profano y de una esclavitud que lo propulsa hacia lo racional, cuando el acto poético así concebido desembocaría en "ceremonias por medio de las cuales comulg[ue de nuevo] con la *fuerza* que la misma vida representa"[43]. Carlos López Gómez trae a colación una idea que cala en el poeta e intelectual nicaragüense referida a un Foro Mundial de Filosofía, celebrado del 30 de marzo al 9 de abril de 1949 en Mendoza, Argentina, en la que bajo concepciones del existencialismo se degradaba a la divinidad y se deslindaba la posición entre el creyente y el "crédulo" para el cual Dios es una simple "hipótesis de trabajo"[44]. Su pertinencia, en este sentido, aclara la reconsideración de su papel y de la experiencia de fe en el poeta nicaragüense, de búsqueda de libertad pero también de rebelión personal como de denuncia del "vate" ante la ignomia de estos tiempos difíciles.

---

[42] Asurmendi, Jesús: *El profetismo: desde sus orígenes a la época moderna*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1987, p. 43.

[43] Eliade (1981), *op. cit.*, p. 54, la cursiva es del autor.

[44] De la «Insurrección Solitaria» a las «Traiciones a Carlos Martínez Rivas». Managua, s.e., 2012, p. 6.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Dámaso: *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Editorial Gredos, 3ª. reimpresión, 1981

Asurmendi, Jesús: *El profetismo: desde sus orígenes a la época moderna*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1987.

Bachelard, Gaston: *La poética del espacio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. ed., 1975.

Blake, William: *Blake's Poetry and Designs*. New York: W.W. Norton & Co., 1979.

Boff, Leonardo: *Jesucristo El Liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983, 2ª. ed.

Boutet, Danielle: «L'art et la vie intérieure: phenoménologie d'une expérience de création», en: Hidalgo Bachs, Bernadette (ed.): *Écritures poétiques, écritures du sacré: interactions*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2015, pp. 105-114.

Cerutti Gulberg, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Chen Sham, Jorge: «Simbología del tigre "luminoso" y deseante: *Caza mayor* de Eduardo Lizalde», *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, LII, 18 (2012), pp. 45-52.

Doiz Bienzobas, Aintzane: «El aspecto: la gramaticalización de la descripción de la realidad», *Letras de Deusto*, XXXI, 92 (2001), pp. 129-148.

Eliade, Mircea: *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

García-Pelayo y Gross, Ramón: *Pequeño Larousse ilustrado*. Paris: Ediciones Larousse. García-Pelayo 1976.

Gelabert, Martín: *Valoración cristiana de la experiencia*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1990.

George, Augustin: *El evangelio según san Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1976.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Editorial Sígueme, 5ª. ed., 1987.

Hidalgo Bachs, Bernadette: «Préface», en: Hidalgo Bachs, Bernadette (ed.): *Écritures poétiques, écritures du sacré: interactions*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2015, pp. 7-20.

Jude, Véronique: «Expérience de Dieu, expérience du corps: Corps charnel et corps spirituel chez Sainte Thérèse d'Avila», *Europe XVI-XVII*, 16 (2011), pp. 445-458.

López Gómez, Carlos: *De la «Insurrección Solitaria» a las «Traiciones a Carlos Martínez Rivas»*. Managua, s.e., 2012,

Maldonado, Luis: *Eucaristía en devenir*. Maliaño (Santander): Editorial Sal Terrae, 1997.

Maranhão, Berenice: *Traiciones a Carlos Martínez Rivas (semblanza no autorizada)*. Managua: Vanguardia, 2ª. ed., 2011.

Martínez Rivas, Carlos: *La insurrección solitaria*. San José: EDUCA, 1973.

Martínez-San Miguel, Yolanda: *Saberes americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1999.

Pereybonne, Nathalie: «La mesa y los alimentos: espacios de sociabilidad alimenticios en el *Quijote*», en: Chen Sham, Jorge (ed.): *Los espacios de la sociabilidad en la narrativa cervantina*. San José: Editorial Arlekín, 2011, pp. 67-79.

Santa Biblia. Madrid: Ediciones Paulinas, 1972.

Séguin, Marie-Christine: *Des motifs pour dire les quatre éléments dans l'oeuvre poétique de José Lezama Lima*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaire du Septentrion, 2001.

Sellier, Philippe: *Para conhecer a Bíblia: Um guia histórico e cultural*. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2011.

Vouga, François: *Los primeros pasos del cristianismo: Escritos, protagonistas, debates*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.